

「二河白道」について

——特に願生者の心的変化——

塩 竈 義 明

第一 はじめに

善導大師が寂されて一千三百年をむかえた今日、この二河白道説の譬喩は我々凡夫にとってこの難しい時代にその進むべき指針とも又、道標とも言うべきものであることは言うまでもない。ここで善導大師の教えの根本となるこの「二河白道説」が、善導大師のいかなる思想体系の中からあみ出されたものであるかということを考えていく上で、その思想材を的確に把握しておく必要がある。そしてこの思想材だけでなく、これを土台として一歩進み出した善導大師の真の「二河白道説」の理解を深めねばならないのである。この善導大師の「二河白道説」の譬喩がいづれの経論に依ってそのような構想を練られて出来上がったのかということは、今までいろいろな説をみる事ができる。浄土宗において二祖良忠上人は『觀經散善義傳通記』^{註①}において『涅槃經』及び『大智度論』の二つの経論をもつて、その思想材あるいは根拠となさったのではないかと述べられている。今ここで、これらの思想材についてはふれずに、善導大師の「二河白道説」を分科して論を進めたいと思う。善導大師の「二河白道説」を願生者の状態あるいは、心的変化・動態などを考慮に入れてこの譬喩を分けると次のようになる。^{註②} 初めに譬喩を、譬説

と合喩に分けて各々を譬說(A) (D)、合喩(A') (D')に区分しておく。

『觀經疏』散善義註③まず譬喩は、

(A) 譬如四有人欲三向西行三百千之里一忽然三中路見有二河一一是火河在レ南二是水河在レ北二河各闊サ百步各深シ無レ底南北無レ邊正二水火中門一有二白道一可闊四五寸許一此道從東岸一至三西岸一亦長百步其水波浪交々過テ溼レ道其火燄亦來燒レ道 水火相交 常無休息一此人既至三空曠過處一更無人物二多有二羣賊惡獸一見二此人單獨一競來欲レ殺ス

(B) 此人怖死直走向レ西 忽然見二此大河一 即自念言 此河南北不レ見二邊畔一 中間見二白道一 極是狹小二兩岸相去雖近何由可レ行 今日定死不レ疑正欲二到迴一 羣賊惡獸漸漸來逼正欲二南北逃走一 惡獸毒蟲競來向レ我正欲二向西尋道而去復恐墮二此水火二河一 當時惶怖不二復可レ言一

(C) 即自思念 我今迴亦死住亦死去亦死

一種不レ勉二死者一 我寧尋二此道一 向レ前而去既有二此道一 必應二可度一 作二此念一 時東岸忽聞二人勸聲一 仁者但決定尋二此道一 行必無二死難一 若住 即死 又西岸上有レ人喚言汝一心正念直來我能護汝衆不レ畏レ墮二於水火之難一

(D) 此人既聞二此遣彼喚一 即自正當身心決定尋道直進不レ生二疑怯退心一 或行一分二分 東岸羣賊等喚言仁者迴來此道險惡二不得過一 必死不レ疑我等衆無二惡心相向一 此人雖聞二喚聲一 亦不二迴顧一 一心直進念道而行 須臾即到二西岸一 永離二諸難一 善友相見慶樂無レ已此是喩也

合喩は

(A¹) 言^ハ「東岸^ト者即喩^フ此^ノ娑婆^ノ之火宅^ニ也 言^ハ西岸^ト者即喩^フ極樂^ノ寶國^ニ也 言^ハ羣賊惡獸詐親^ト者即喩^フ衆生^ノ六根六識六塵五陰四大^ニ也 言^ハ無^キ人空過^ニ澤^ニ者即喩^フ常隨^ニ惡友^ニ不值^ハ眞^ニ善知識^ニ也 言^ハ水火^ノ二河^ト者即喩^フ衆生^ノ貪愛^ノ如水瞋憎^ノ如火也 言^ハ中間^ノ白道^ノ四五^ノ寸^ノ者即喩^フ衆生^ノ貪瞋煩惱^ノ中能生^ニ清淨^{ナル}願往生^ノ心^ニ也

(A²) 乃由^ル貪瞋強^キ故即喩^ル如水^ノ火^ノ善心微^{タル}故喩^ル如^ニ白道^ノ又水波常溼^{スト}道者即喩^フ愛心常起^ニ能染^{スル}汚^ニ善心^ニ也 又火燄常燒^レ道者即喩^フ瞋嫌^ノ之心能燒^ニ功德^ノ之法財^ニ也

(A³) 言^ハ人行^ニ道^ノ上^ニ直向^ト西^ニ者即喩^フ諸^ノ行業^ノ直向^ト西方^上也 言^ハ東岸^ト聞^ク人聲^ノ勸遣^ニ尋^ク道^ノ直西^ニ進^ム者即喩^フ釋迦^ノ已滅^ス後人不^レ見^ル由^ニ有^ニ教法^ノ可^キ尋^ク即喩^ル之^ノ如^レ聲^ノ也

(A⁴) 言^ハ或^ハ行^ニ一分^ニ羣賊等喚迴^{スト}者即喩^フ別解^ニ別行^ノ惡見人等妄^リ說^ク見解^ノ迭相惑亂^シ及自造^テ罪退失^ス也 言^ハ西岸^上有^テ人喚^ク者即喩^フ彌陀^ノ願意^ニ也 言^ハ須臾^ニ到^ク西岸^ニ善友相見^ニ喜^ビ者即喩^フ衆生^ノ久沈^ニ生死^ニ曠劫^ニ淪迴^シ迷倒^シ自纏^ル無^レ由^ニ解脫^{スル}一仰蒙^ク釋迦^ノ發遣^ニ指^ニ向^ト西方^ニ又藉^ニ彌陀悲心^ノ招喚^ス今信^ニ順^ニ二尊^ノ之意^ニ不^レ顧^ミ水火^ノ二河^ト念念^ニ無^レ遣^ル乘^ニ彼願力^ノ道^ニ捨^テ命^ヲ已後得^ク生^ニ彼國^ニ與^ニ佛相見^ニ慶喜^ノ何極^ニ也

というように、(A)は願生者の現実存在への如実な凝視であり、願生者の現状況ということになる。(B)において前段階の現状況の凝視を一層深くみつめた願生者の内在性ということができる。そして(C)では、願生者の「自ら念言すらく」「即自ら思念すらく」という動態であり、釈迦の發遣・弥陀の招喚の声を加えて願生者の自らが決定すると

いう「その時」である。すなわち、願生者の決断とみることができる。そして(D)においては、釈迦の發遣と弥陀の招喚を聞き念仏する往生人の様態とすることができると、このように示してみると、

(A) 願生者の現状況

(B) 願生者の内在性

(C) 願生者の決断

(D) 願生者の様態

という四つに区分することができる。この(A)と(D)の願生者の状態において、(B)(C)では「自ら念す」「自ら思念すらく」という願生者自身の動態をみることができる。この願生者の動態に加えて、二尊の發遣・招喚と共にこの善導大師のもつ「二河白道説」は一層真実をもって我々に宗教体験の過程としての譬喩のもつ重要性が明らかに迫ってくるのである。

第二 願生者の心的変化

この善導大師の「二河白道説」は、我々凡夫がこの世の中において種々の煩惱に振りまわされている姿をみられ、あるいは自分自身のご体験をもとにして説かれたものであることは言うまでもない。そして我々凡夫はこの迷いの世界からいかにして脱するかを克明にお示しになった。こく我々凡夫の決断としての「願往生心」が開顯することの重要性を明確な譬喩をもって述べられている。ここで善導大師が『觀經疏』に述べられている「安心起行」という教範について

『觀經疏』散善義に^{註④}

總料簡^{スルニ} 卽爲^ニ二十一門^ト 一者^ニ總明^シ告命^ヲ 二者^ニ辨^シ定其位^ヲ 三者^ニ總舉^シ有緣之類^ヲ 四者^ニ辨^シ定三心^ヲ 以爲^ニ正因^ト 五者^ニ正明^シ簡^シ機^ヲ堪^ル與^ニ不堪^ト 六者^ニ正明^シ受法^ヲ不同^ト 七者^ニ正明^シ修業^ヲ時節^ヲ延促^ヲ有^ニ異^ト 八者^ニ明^シ下迴^シ所修行^ヲ願^{スルヲ}生^ニ中^ニ彌^{セント}陀佛國^上 九者^ニ明^シ下臨^ル命終^ニ時^ニ聖來迎接^ヲ不同^ト 去時^ニ遲疾^ヲ 十者^ニ明^シ到^ル彼^ニ華開遲疾^ヲ不同^ト 十一者^ニ明^シ華開已後得^ル益^ヲ有^ニ異^ト 今此^ニ十一門^ヲ義^ヲ約^シ對^{スルニ}九品之文^ヲ 就^ニ三十一品^中 皆有^ニ此^ニ十一^ノ 卽爲^ニ二百番義^ト 也

と述べられ、この「安心起行」が散善九品の各々の品に対して極樂淨土に往生できる正行であることを明している。そして

『觀無量壽經』に^{註⑥}

上品上生者、若有^{ハシテ}衆生^ニ願^{ハシテ}生^シ彼國^ニ者發^ス三^ノ種^ノ心^ヲ 卽便往生^ス何等爲^ニ三^ノ者^ニ至誠心^ト 二者^ニ深心^ト 三者^ニ迴向發願心^ト 具^{スルニ}三^ノ心^ヲ者必生^ス彼國^ニ

とあり「彼の國に生ぜん」と願ず」という総安心と又「至誠心・深心・迴向發願心」という別安心である三心が述べられている。ここで善導大師が『觀經疏』散善義に言われる「安心起行」という教範で「二河白道說」をみてみると、白道↓安心（三心）であり、白道を渡る委は起行となる。「安心起行」という教範をもって、この「二河白道」のポイントが示されている。ここで示す願生者の「安心起行」の姿は、所求（極樂淨土）・所歸（阿彌陀仏）・去行（念仏）と言うことになる。即ち「二河白道」は三心全体にかかわり凝縮された譬喩と考えられ、この譬喩を三心の各々の心的変化の段階とみることができよう。この三心、即ち至誠心・深心・迴向發願心を「二河白道」の区分（前章に示した）(A)〜(D)に相当させて考えてみよう。

(A)願生者の現狀況

『觀經疏』散善義に^{註⑦}

至誠心至者眞^{ナリ} 誠者實^{ナリ} 欲^ス明^{ント}一切衆生身口意業所^レ修解行必須^ニ眞實心中作^ニ不^レ得^ト外現^シ賢善精進之相^ヲ 内懷^シ 虚假^ヲ貪瞋邪偽奸詐百端^ニ惡性難^ク侵事同^ニ蛇蝎^ニ雖^レ起^{スト}三業^ヲ名爲^テ雜毒之善^ト亦名^テ虚假之行^ト不^レ名^テ眞實業^ト 卽ち至誠心とは、眞実心であり外に賢善の相を現わし内に虚仮心をいざくことなく、身口意三業に修する所の行業は全て眞実心をもつてすることである。さらに「二河白道説」に水火二河や群賊惡獸によつて表わされている貪瞋・邪偽などの惡は止めにくく、これによつて三業を起したとしても虚仮の業として眞実の業とはされていない。即ち内外相應した心意を持つことが大切である。これによつてもこの(A)の部分においては、願生者は眞実心をもつて内外相應した心で眞実の状況をながめることである。又この中に「中間の白道四五寸」に喩えられる「衆生の貪瞋煩惱の中に能く清淨なる願往生の心を生ずるに」生じたことがあることはこの眞実をもつたことを述べているのである。善導大師の「二河白道説」における白道についての合喩の中に、①には「衆生の貪瞋煩惱の中に能く清淨なる願往生の心を生ずるに」として、また②には、(D)において「彼の願力之道」として二つ述べられている事が問題となる。この(A)における白道は、①の願生者が起す願往生心と言うことができる。②の方については、(D)の区分において述べたいと思う。即ち、この(A)の区分では人間存在への眞実の擬視であり、又その人間存在の現状況を明確にし、この中に願生者の願往生心が述べられている。故にこの(A)を願生者の現状況を至誠心をもつて見ることができ、この願生者は現状況の中で眞実心をもつて身口意に修する行業を理解されているのである。

(B) 願生者の内在性

さらにここにおいては、願生者が置かれている(A)の状態の中で眞実心をもつていこうとするのであり、そして願生者は

「此の人死を怖て直に走て西に向うに勿然として此の大河を見る」のである。勿然として大河を見ることによつ

て願生者は自分自身の現在の状態を自覚するに至る。

『觀經疏』散善義に^{註⑧}

二者深心言^ハ深心^ト二者即是深信之心也^{ナリ} 亦有二種^リ 一者決定深信自身現是罪惡生死凡夫曠劫已來常沒常流轉無^レ有^一出離之緣^一

とある。これは自己が罪惡深重の凡夫であり出離の縁のないものであることを深く信ずることである。即ち、願生者があるのままの姿を自覚するという内なる方向への意識であり信機における煩惱の自覚の事実にはかならない。この機の自覚ということは、合喩に「貪瞋強きに由るが故に即ち、喩うるに水火であり、善心微なるが故に白道」と述べられ、つづいて水波火燄によって白道が滋し焼かれているということを自覚することはこの信機相である。

又「愛心常に起って能く善心を染汚する」「瞋嫌の心能く功德の法財を焼く」と示されている。ここで(A)の願生者の現状況から(B)の願生者の内在性へとその自覚の深みを増すのである。さらに「即ち自ら念言すらく」という願生者の心的変化の第一段階をみることができる。この変化は、願生者が今現在にある自分自身をさらに深くみつめ直しその機相を知るのである。しかし、ここにおける「即ち自ら念言すらく」のこの「念言」というのは、自分自身の今の状態を「思う」又は「注意する」というような内在的方向への機の自覚にはかならないのである。

『觀經疏』散善義^{註⑨}

又深心深信^ハ者決定建^ツ立^ツ自心^ヲ願^フ教修行永除^ク疑錯^ヲ不^レ爲^ミ一切別解別行異學異見異執之所^ニ退失傾動^セ也とあり、深心とは深く信ずることであり、願生者は弥陀の四十八願を信じて、他の一切の別解別行異學異見などととらわれて極樂浄土への往生を失ってはならないとされている。つづいて善導大師は『觀經疏』散善義に「就人立信」・「就行立信」と述べられるように「信」による願生者の緊張を述べられている。とともに本願の必要をも述べ

べられて、このことを信ずるのが往生の正機であり、若し我身を罪惡生死の凡夫であることを自覺しなかったならば「信」は立つことがなく「信」が立たなければ本願に乗ずることもないのである。本願に乗じなければ煩惱具足の凡夫は苦海を出ることが出来ないのである。だから信機を出離のために真実となすのである。この場においては、(A)における真実心をもって解するのに加えて、さらに願生者に内在する機相の自覺により展開して、次の段階に至る基底がこの段階にもまたもたれるのである。又、ここで「二岸相去ること近しと雖も何に由ってか行くべき」ということである。この二岸とは即ち、極樂世界（彼土）と娑婆世界（此土）であり、今まで願生者の心的變化は、真実心をもって自己の罪惡深重の凡夫であることを理解している。そこで問題となることは、仏と凡夫の關係に示されるこの二土が願生者にとってどのように関わりをもっているかである。

『無量壽經』卷上^{註⑩}に

佛告^ハ阿難^ニ「法藏菩薩今已成佛現在^ニ西方^ニ去^ル此^ニ十萬億刹^{ナリ}其^ノ佛^ノ世界名曰^ニ安樂^ト」

とあり、此土より十萬億刹のところに仏の世界があるとし、安樂と述べられている。又、つづいて、

『阿彌陀經』^{註⑪}に

爾時^ノ佛告^ニ長老舍利弗^ニ「從^リ是^レ西方過^テ十萬億佛^ヲ有^ニ世界^ニ名曰^ニ極樂^ト其^ノ土有^ニ佛號^ニ阿彌陀^ト今現在^ニ說法^ニ」

とあり、是より西方十萬億仏に世界あるとし極樂と名付けられている。そして仏を阿彌陀とされている。又、

『觀無量壽經』^{註⑫}に

爾時^ノ世尊告^ニ韋提希^ニ「汝今知^ル不^レ阿彌陀佛去^ル此^ニ不^レ遠^{カラ}汝當^ニ繫^テ念^ニ諦^ニ觀^ニ彼^ノ國^ニ上^ニ淨業成^ニ者^ニ」

とあり、阿彌陀は此を去ること遠からずと述べられている。これらを比べてみると『無量壽經』では「去此十萬億刹で『阿彌陀經』では「過十萬億仏土」と説かれているが『觀無量壽經』には「去此不遠」となっている。これ各

經の表現は、各々異なっているけれども仏の心からすれば眞実淨土を建立されたことは同じであるということになる。このことについて善導大師は、

『觀經疏』序分義に註

言阿彌陀佛不遠ト者正明三標ヲ境以住セシムルヲ心即有其三ニ一明下分齊不遠ヲ從此超過スレバ十萬億刹ヲ即是彌陀之國ナルヲ
二明三道里雖遙ト去時一念即到ルヲ三明三章提等及未來有緣衆生注心觀念スレバ定境相應行人自然常見ト有三斯三義ト
故云三不遠ト

と述べられ、①分齊不遠 ②道里不遠 ③觀念不遠の三つを述べられている。①分齊不遠とは、娑婆世界と極樂世界の分齊が遠かではないということである。善導大師が言われる虚空法界の中には、無量無辺不可思議恒沙の世界がある。即ち十方世界には数え切れないほどの多くの淨土が存在するわけである。その中において「十万億」といったところで、数からすれば七百萬億・一千万億に比べれば少分である。即ち『觀無量壽經』の「去此不遠」とは矛盾しないのである。②道里不遠とは、道程が遠くないことであり南無阿彌陀佛という一念に命終して極樂世界に生じることである。この距離は道程からすればほんの近い距離である。つまり命終の一念の次の一念には彼の國に往生を遂げているのである。このように、いかに「十万億土」を経ているとしても、往生は一念という短い間に成就するのであるから「十万億土」の道程は決して遠かではないと言ふことになる。③觀念不遠とは、衆生が淨土の道程が遙かであろうとも眼前に淨土を見ることができるのであるから「觀念不遠」とするのである。即ち「十万億土」の善導大師によれば『無量壽經』『阿彌陀經』の「十万億土」と『觀無量壽經』の「去此不遠」の二つは言異意同ということになる。即ち娑婆世界にいる「機」を自覺した願生者にとって極樂世界を「去此不遠」として示され、

「二岸相去ること近し」として述べられて、次の決断の場への地盤設定がなされている。願生者は心的変化を進めるのである。故にこの区分では、願生者の側の心的変化の基底があり、仏の側の地盤とも言うべき形の二つの基礎が出来上がっている。

(C) 願生者の決断

この場にいたっては「我今廻るも亦死なん、住するも亦死なん、去るも亦死なん、一種として死を勉れず」という絶対危機の場であり何らかの決断をしいられている時でもある。そしてこの絶対危機の場にある願生者である。この場において「三定死」ということになる。進まんとして進むを得ず、廻らんとして廻るを能わず、住らんとしてまた住まることの出来ない願生者の心を述べている。およそ願生者の存在のあり方は、進むか、退くか、住まるか、三種類であり、ここにおいて願生者はこのように追いつめられた絶対危機の時をむかえるのである。「自ら思念すらく」ということによって、今までの(A)(B)の段階で真実心をもって「機」を自覚した願生者が新たな世界を展開させる局面にあり、これは白道へ第一歩を踏み出そうとする心的変化の第二段階である。この「思念」は即ち「願う」という念であり決断の時である。

『觀經疏』散善義に^{註⑭}

二者決定深信^ニ 彼阿彌陀佛四十八願^ヲ 攝^シ受衆生^ヲ 無^レ疑^ニ 無^レ慮^ヲ 乘^シ彼願力^ヲ 一定得^ニ往生^ス

とある。信機相を自覚することは（罪惡深くして出離の縁のないものと信じられた自己）であり、ひいては阿弥陀仏の願力に乗じて必ず往生しうることを確信することである。さらに

『觀經疏』散善義に^{註⑮}

又決定深信釋迦說^ニ此觀經三福九品定散二善^ヲ 證^ス讀彼佛依正二報^ヲ 使^ニ人欣慕^ス 又決定深信彌陀經中十萬恆沙諸

佛證^シ勸^シ一切^ノ凡夫決定得^ル生^ヲ又深信^ト者仰願^ハ一切^ノ行者等一心唯信^ッ佛語^ヲ不^レ願^ミ身命^ヲ決定依行^セ佛遺^レ捨者^ヲ即捨佛遺^レ行者^ヲ即行^シ佛遺^レ去處^ヲ即去^レ是名^ト隨^ニ順佛敎^ニ隨^ニ順佛意^ニ是名^ト隨^ニ順佛願^ニ是名^ト眞佛弟子^ニ

とあり、願生者は一心にただ仏語を信じて決定することの必要を述べ、そして生死を離れにくいのであるから、かの願力によって生じると信じて疑わずに仏願に順ずるのである。この立場を眞の仏弟子と名づけるとされている。

即ち信法とは、釈迦・弥陀二尊の發遣招喚が願生者にとっては仏の願力の道に乗ずることとなる。この決断の時、この善導大師の「二河白道」の中心的、場であり新たな世界への開口点とも言うことができる。これは(A)(B)における内在性の緊張又は、絶対危機に根底をなしたものである。そして「我むしる此の道を尋ねて前に向って去ん、既に此道あり必ずまぎに度たるべし」とする「此の念を作す時」なのである。この「時」において願生者の願力の念が向う方向を決定している。ここに、願生者の心的變化の第三の段階をみることができる。そして

『無量壽經』卷上^{註⑨}

設我得^レ佛 十方衆生至心信樂欲^レ生^ニ我國^ニ乃至十念 若不^レ生者不^レ取^ニ正覺^ニ

とあり、仏の誓願が述べられていて、このことについて善導大師の解釈によれば

『觀念法門』に^{註⑩}

若我成佛 十方衆生願^{シテ}生^{セント}我國^ニ稱^{セン}我名字^ヲ下至三十聲 乘^{シテ}我願力^ニ若不^レ生者不^レ取^ニ正覺^ニ

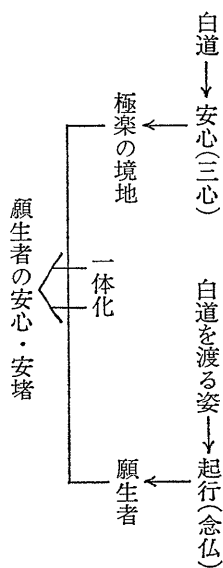
として説かれている。又

『往生禮讚』に^{註⑪}

若我成佛 十方衆生稱^シ我名號^ヲ下至三十聲 若不^レ生者不^レ取^ニ正覺^ニ 彼佛今現在^ニ世成佛^シ當^レ知本誓重願不^レ虛^セ
衆生稱念 必得^ニ往生^ニ

とある。従ってここで注目すべき事は、「乃至十念」は『觀念法門』では「称我名字下至十声」であり、『往生禮讚』では「称我名号下至十声」であると解釈されている。したがって、法然上人によれば善導大師はここで「念」は「称」であると理解されているとかがわれるとある。よって仏の誓願にあるように願生者が「南無阿弥陀佛」と念仏を称すればかならず往生を遂げさせるというのである。この時に、東岸から「仁者但決定して此の道を尋ねて行け必ず死の難無ん、若し住せば即ち死ん」という発遣の声を聞きうるのであり、又西岸の「汝一心正念にして直ちに來れ、我能く汝を護らん。衆つてこの水火の難に隨らんことを畏れざれと。」という招喚の声を聞きうるのである。ここにおいて、一心正念という願生者のもつべき態度をはっきりとうち出されている。またこれは決断する願生者の心的変化による態度とも言うべきものであり、ここにおいて譬喩の始めの「一つの譬喩を説きて信心を守護す」とのべ「二河白道」をお説きになった善導大師の本意が示されているのである。この釈迦の發遣と弥陀の招喚は同時である。弥陀の招喚を聞くということは、釈迦の發遣を通して釈迦の本懷の義に達したことをもって、弥陀の招喚を聞くというのであるから、これらは同時に起らなければならない。即ち、この時に「凡夫の願」と「仏

図



の願力」の接点をもって凡夫の意識は仏意の世界へと転換しつつ白道を歩み始めるのである。ここで再び「安心起行」の教範についてみると、

右の図に示したように、三心を持つ（決断による）心のあり方が極楽の境地に至るものであり、起行をなす姿は願生者である。この両者が一体化となる事によって極楽世界を願う願生者は安心安堵を得るのである。そして又

『觀經疏』定善義註⑩

問曰、備修衆行、但能迴向、皆得往生。何以佛光普照、唯攝念佛者一有、何意也。答曰、此有三義。一、明親縁衆生起行、口常稱念佛、即聞之、身常禮敬佛、佛即見之、心常念佛、佛即知之、衆生憶念佛、佛亦憶念衆生。一、彼此三業不相捨離、故各親縁也。二、明近縁衆生願見佛、佛即應念現在目前、故名近縁也。三、明增上縁衆生稱念、即除多劫罪、命欲終時、佛與聖衆、自來迎接、諸邪業繫無能礙者、故名增上縁也。

とある弥陀の三縁を得たように「念仏」を称える願生者の心的変化を言うのである。このような心的変化の「出現」は、仏の願力による応答の第一歩となり、願生者は仏の救済の対象であり仏の願力を受諾することは「願生者の決断」が根底となっている。

(D) 願生者の様態

白道を歩み出した願生者は、「即ち自身心を当にして、決定して道を尋ねて直に進て疑怯退の心を生ぜず」とあるように、方向を決定することによって仏意にありながら(A)(B)(C)の段階の心をもっているのである。即ち、

『觀經疏』散善義註⑪

迴向發願心言、迴向發願心者、過去乃以今生身口意業所修世出世善根、乃隨喜他一切凡聖身口意業所修世出世善根、以此自他所修善根、悉皆真實深信心中迴向願生彼國、故名迴向發願心也。

という即ち、他の一切の凡聖の身口意業に修する所の世出世の善根に隨喜して、自他所修の善根を廻向して淨土に生れんと願うことである。そして「一心に直ちに進みて道を念じて行く」ということについては、前に述べた「白道」ということの合喩に「今、二尊の意に信順して、水火の二河を願みず念念遺ること無く、彼の願力の道に乗じて」とある「願力の道」と言われている。これは(C)願生者の決断の場における仏凡の接点を基点として述べられているから、先に「衆生貪瞋煩惱の中に能く清淨なる願往生心を生ずる」と願生者の願力として述べられており、ここでは「彼の願力の道」として仏の願力が述べられている。そして「道を念じて」は、即ち仏凡の合体の「念」をいうのである。このことについて前記の廻向發願心積に「他の一切の凡聖の身口意に修する所の世出世の善根を」とあるところの凡^〇聖の善根ということができ、この廻向發願心相は仏凡の願力の合体によって白道を白道たらしめている。即ち「願往生心」を起して、佛の願力を信ずることである。そして、

『觀經疏』玄義分^{註⑥}

今此觀經中十聲稱佛即有二十願十行^ヲ 具足云何^ニ 具足^{スル}言^ハ南無^ト者 即是歸命亦是發願迴向之義^レ 言^ハ阿彌陀佛^ト者 即是其行^ヲ 以^テ三斯義^ヲ 故必得^ニ往生^ス

ということとは、願・行とを相對に示されている。そして願生者の信心は三心(安心)であり、行は念仏である。このことを初めの「安心起行」の教範にみると、白道は安心・白道を渡る姿は起行である。行は發願廻向の義であるから、この善導大師の「二河白道」は(A)→(D)を重層的過程として示されたものである。故にこの三心の帰結である廻向發願心積の後に述べられているが、三心全体のかかわりを示してこの譬喩を示されたのである。

又ここで善導大師が「二河白道」によって示された三心を考える時、良忠上人が述べられている「豎の三心」「横の三心」については、

『浄土宗要集』註②に

若無欣求之心、雖知而不具有欣求之心、不學而自備。若人本無三病者、不治自安、聞說厭欣、頓具三心。此人即是橫具三心也。若人有虛假障、即障往生、聞說二者至誠心、即除虛假障、有疑心障、亦障往生。聞說二者深心、除狐疑障、有不迴向障、亦障往生、聞說三者迴向發願心、除不迴向障、本不具三心之者、待一二三之說、始具三心、此人豈具三心也。

と述べられている。このことについて又石井先生は註③

三心一々の必要なる所以を聞いて次第に三心をしたため、浄土の安心を完全に具する場合を豎の三心というのである。それに対して他方に、三心一々の説明を聞かずとも直に完全な浄土信仰を成就する場合のものを横の三心というのである。」

と述べられている。この善導大師の「二河白道」においては「豎の三心」をもって、信仰意識が段階を追って深まりをみせており、願生者の意識の重層性をもって決断があり往生するという過程を述べられている。そこには、願生者の絶体危機に対する決断の緊張があり、仏の仏意が明らかにされている。この願生者の側と仏の側を総合的に過程を追って見ていく上から善導大師の「二河白道」を理解しなければならないのではなからうか。

第三 絶対危機と決断

善導大師の「二河白道」において、願生者の置かれている危機は、願生者がしばしば現実の生活の中に出逢う所の精神の苦痛とか心の悲しみとか言うようなものではない。この善導大師の「二河白道」においては、前節で示したように願生者の生死にかかわる危機なのである。そしてだれもがもっている苦悩であってこの現実は逃れること

ができない。また、この危機は願生者にとって外部的な苦悩でなくして、その願生者一人一人の心の中に内部的苦悩として考えられているものである。このことについて竹中先生は次のように述べられている。^{註⑥}

危機は内在化されることによって宗教化され、本質化される。いうならば人間は危機的存在としてのみ本質的に人間たり得るのである。世俗的、外在的危機は状況の変革と手段のいかんによっては回避または超克が可能である。つまりそれは相対的危機だからである。しかるに、内在的な宗教的危機はそれが内在的であり、本質的であるがゆえに解決不能であり、超克不能なのである。人間それが自体矛盾的存在としてその根底に危機を孕んでいるからである。解決不能、超克不能を何とかして可能にしようとする矛盾、これが宗教における非合理であり、しかもここにこそ宗教の特質が認められるのである。すなわち宗教とは人間の矛盾の上に成り立つ超合理的なものなのである。

と述べられており、この危機というのは内在的な危機であり、また本質的な危機として述べられている。解決不能又は、超克不能のものとして特長づけられている。この内在的な危機ということについてまた^{註⑦}

危機観と危機意識のちがいである。筆者の意図する用語上の区別によれば、危機観とは危機観念である。特定の状況に対してこれを「危機」とみる。そしてかかる経験の累積によって危機ということに対して観念群が体系的に構成される。したがって危機観は危機を対象化し、客観化する傾向がある。その対機は現実具体的な「危機」ではなく、体験を伴わない。それはいわば一種のものの見方であり、一つの姿勢であるゆえそれ自体で完結する。これに対して危機意識とは、特定の状況において危機を感じることである。それはみずからの体験であり、実感である。したがって危機意識における危機は主体がその中にあると同時に、危機が主体の中にあるのである。いわば主体自体が危機なる状態であり、いうなれば危機が主体なのである。したがってそれはそれ自体で完結する

ものではない。その状況をのり越えようとする実践に裏づけられねばならない。

と述べて、危機観と危機意識とを主体性をもって区別がなされている。この善導大師の「二河白道」における危機は、危機意識であり実践に裏づけられていなければならないのである。このことによって、願生者の危機意識ということは、善導大師の「二河白道」の中心的变化であり、善導大師の宗教的体験を含む考えとしての危機意識が述べられているのである。その危機意識に至らしめるまでの状態として、考えておかねばならないのは善導大師の『觀經疏』にみられる末法思想を根底としているものである。

『觀經疏』玄義分註⑧に

我等愚癡身曠劫來流轉今逢釋迦佛末法之遺跡彌陀本誓願極樂之要門

『觀經疏』玄義分註⑧に

斯乃直是如來慈哀末代一舉勸勵修欲令積學之者無遺聖力冥加現益一故也

と各々述べられており、善導大師自身を含めた願生者にとっての末法思想の意識を明確に述べられて、仏の願力の存在を示している。この上に実践がともなうのである。この末法思想について数江先生によると註⑨

善導がおのれをもふくめて衆生が末法の衆生であると認めることは、道綽と同じである。しかし善導が弥陀の救済の対象として取りだす五濁惡世の衆生の破戒・無戒・悖徳は、正像末三時の年限によって必然的に現われる現象ではなく、むしろそれは人間の負える宿命的な罪業なのである。彼にとって、末代の衆生の機根が劣悪であることは、否定すべからざる歴史的な事実であった。だが人間の存在は惡への存在であるばかりでなく、おのれの意志とかかわりなく他人の惡業の被害者になる危険にもたえずさらされる。『觀無量壽經』における韋提希夫人の悲劇も、また彼女の罪業の深さを示すものにほかならない。そしてその罪業の深さは、末法によってさらに倍

加された。そういう五濁惡世の衆生、末法の凡夫を救済しうるものは、弥陀仏の無限の慈悲と力量と極樂浄土の榮光を措いてはない、善導が「我ら愚癡の身は曠劫來流轉し」といつているのは、彼自身の罪業の深さを告白した言葉であろう。末法はふつう釈尊の懸記（予言）によってその入滅後にあらわれる修道の歴史の三段階のことだとし、形式的に理解されていた。それゆえ像法をすぎて末法に入ると、衆生の機根は劣惡となり修道の純粹性をまもる意力はすでないから、破戒・無戒・悖徳は慢性病状を呈し法滅尽の様相はますます深刻になる。ところが、道綽も善導もその正像末三時の外在的な時の流れを、おのれの心のなかに内在化せしめた。宿命的な罪業によって、人間が悪へ駆りたてられて、破戒・無我・悖徳が目にあまるようになる時、末法はおのずと現われることになる。

と述べられ、この末法思想における危機意識について、道綽も善導も正像末の三時の外在的な流れを、おのれの心のなかに内在化せしめたとあるように、この危機意識は願生者の心の内にその根底を求めている。願生者にとってこの心の内にある危機意識はさらに「機」をもって罪惡觀による機根劣弱の身とするから、この意識は絶対危機として願生者にせまってくるのである。又『觀無量壽經』における危機について香川先生は^{註⑥}

韋提希自身の罪であると懺悔する心情は、個人的危機觀であり、教团的・社会的危機觀が全部、自分一人の罪として集約されていることである。このような危機觀・罪惡觀は浄土教の一特色である。

と述べられ、危機觀は全部自分一人の罪に集約されているところに願生者の絶対危機意識をみることができる。そして善導大師の「二河白道」において危機意識は、末法思想を内にもった危機及び「機」を自覺した願生者の心に絶対危機として現われるものであり、どうすることもできない状態になるのである。そして、ここで願生者は絶対危機となりその状態において二河の中にある「白道」をみるのである。願生者にとって「白道」は極樂世界へ至る

方向性の象徴としての機能を有している。象徴とは他のあるものの代わりに用いられ、その意味を表わすものである。即ち「白道」を象徴と考えてみると「仏願」の代わりに示され、そして仏の願力を表わしているものであると言うことができる。又ここで(a)を白道とし、(b)を仏の願力と考える時、(b)によって願生者の心に思い浮べるものとしての(b)がある。この(a)(b)の間には念仏が考えられてくる。

『觀經疏』散善義^{註⑧}

一心專念彌陀名號一行往坐臥不問^レ時節久近念念不捨^テ捨者是名^ニ正定之業^ト順^ニ彼佛願^ニ故^ニ

とあるように、この(a)(b)の間には念仏を持続的に称えることによって、願生者には「白道」を仏の願力とする象徴としての機能があるのである。さらに善導大師は、この「白道」が願生者には「此の河南北は辺畔を見ず、中間に一つの白道を見る」という視覚によって示され、さらに「此の人既に此に遣り、彼に喚を聞く」という聴覚の二つをもって示されている。この「白道」は念仏を称えることが続くかぎり、願生者の眼前にはその願力とし機能し続けるのである。即ちこの象徴としての「白道」のもつ機能をさらに増し、念仏を称えることを勧められている。ここで象徴の機能を考えると、この象徴を知る願生者の絶対危機即ち「究極性」について、重要な意味を与え理論的に展開したティリッヒ (paul Tillich) の所説には、この象徴に五つの特色を挙げておられるがここでは宗教的象徴としてのものをみると^{註⑨}

本質的な特徴は、現実の次元や構造に対応する。われわれの魂の次元と構造を開示するということに見られる。偉大なドラマはわれわれに人間の世界への新しい洞察を与えるのみならず、われわれ自身の存在の隠された深みをも開示する。それによってわれわれはその劇が元来語ろうとしているものを理解できるようにするのである。それはわれわれのうちに、象徴によってのみ意識することができ領域を与えるのである。

と述べられている。即ち我々自身の存在の中に日頃かくされている深層があり、この象徴によって呼び覚ますのである。だから象徴は心の深層に働きかけてそれを開示すると言うことであるから願生者は絶対危機における心の方向を深層に働きかけるのである。それを開示する力として「白道」をみるのである。そしてさらに願生者の深層に働きかけ開示されるものとして、如来藏思想を考えると、如来藏とは衆生の煩惱の中におおい蔵されている本来清らかなる如来法身である。ここで願生者と仏の關係をみると、

『大般泥洹經』に^{註⑤}

復有^リ比丘^{アリ}廣說^{イテ}「如来藏經」言一切衆生皆有^ニ佛性。在^ニ於身中^ニ無量煩惱悉除滅已佛、即明顯。

とあり一切衆生の中に「仏性」ありと説いている。この「仏性」を有している衆生が、この「仏性」をいかにして現わすかが問題となる。そして、

『大方等如来藏經』に^{註⑥}

佛見^ハ衆生如来藏^ヲ已^{リテ}欲令^{スト}開敷^ニ爲說^ニ經法^ヲ。除滅^シ煩惱^ヲ顯^ス現佛性。

『大方廣如来藏經』に^{註⑦}

如来以^テ佛眼^ヲ。觀察^ス一切有情如来藏^ヲ。令^ム彼有情欲^{ハセ}瞋癡貪無明煩惱藏^ヲ。悉除遣^シ故而爲^ニ說法^ト。由^ル聞法^ニ故則正修行^ス。即得^チ清淨如来^ヲ實禮。

といい、共に衆生が「仏性」を有していることを説いたものであり、仏の願力によってその「仏性」が開示されることを述べられている。ところでこの「象徴」としての「白道」を仏の光明として考えてみると高橋先生は、光明の作用について^{註⑧}

もともと阿弥陀佛の光明とは、阿弥陀仏が無量寿・無量光と称され、寿が体で光が用であるという理解もされる

ことながら、阿弥陀仏のそのはたらき（用）が、時間的に空間的に無限であることを示す。そのいっぽうの空間的なはたらき（衆生救済）をあらわしているといえる。

と述べられて、この光明としての仏の願力が現われるのを、願生者は空間的な働らきとして知るのである。ここに絶対危機において、その象徴機能が発動するのである。そしてこの「象徴」（白道）は、絶対危機にある願生者が「白道」をみることによって、決断に至らしめる心を開示するとともに、決断の心を喚び起す力となる。このことは同時に起って、釈迦の発遣・弥陀の招喚により決断するのである。さらにこの決断にあって光明の意識化について高橋先生は次のように述べられている。^{註⑥}

阿弥陀仏の側からする光明による滅罪作用は、衆生においては罪業がまさしく罪業として意識され自覚され、さらに懺悔の意識が生じてこそ、はじめて自己のうちにその作用が認められるのである。つまり懺悔の意識は、阿弥陀仏の光明による滅罪作用の衆生における内面化であり、主体化であるといえよう。阿弥陀仏の名号を称えることによって、阿弥陀仏の光明に浴することの内容は、そこにありのままの自己が照し出されることであり、自己の罪業がありのままに意識され自覚されることであり、さらにその自己の罪業と懺悔する意識が生ずることであるといえる。いかえればその懺悔の意識というものが、自己の罪業をありのままに認め、それを他（仏）に告白することであるとするとするならば、それはまさに称名念仏によってえられる仏の光明の作用である。ここに称名↓光明↓懺悔という三つの要素からなる宗教構造をみることができる。またこうした構造をほかにして自己の罪業をありのままに認め、それを懺悔するという意識は生じないしまた論ずることもできないといえよう。

と述べられ、「称名↓光明↓懺悔」という宗教構造をもって、「機」を自覚することによって懺悔の意識となって決断し、さらに実践の念仏となって願生者の姿勢あるいは態度が示されると言うことができる。

第四 結び

これら述べてきたことから、末法思想を心の中に内在化した絶対危機にある願生者は、「機」をもって罪業の意識をもち、懺悔の意識となつて決断し、危機意識をもちながら進むのである。即ち、この願生者にとって眼前にある「白道」をみる時、進むべき方向が開示され、念仏を称えることによって、仏の光明に照し出されながら「白道」を一步一步と歩み進むのである。この「機」を自覚した願生者と仏の願力の相互関係がここに円滑に進むにたがつて、念仏信仰がますます深められて行くとともに極楽世界へと近づいていくのである。そして願生者の心において始めは四・五寸ばかりであった眼前の「白道」は念仏信仰が進むにしたがつて広がりを見せるように、水火河の煩惱にまどわされることなく「白道」を歩みつつけるのである。

註

- | | | |
|---|----------|--------------|
| ①『浄土宗全書』(二卷・三九四頁、上) | ⑨〃 | (二卷・六六頁・上) |
| ②藤本浄彦先生「二種深信私考(二) 参照「善導大師の浄土教」浄土宗学研究所周所収。 | ⑩〃 | (一卷・一二頁) |
| ③『浄土宗全書』(二卷・五九頁下、六〇頁、下) | ⑪〃 | (一卷・五二頁) |
| ④〃 | ⑫〃 | (一卷・三九頁) |
| ⑤〃 | ⑬〃 | (二卷・二九頁・上、下) |
| (二卷・五五頁、上) | ⑭〃 | (二卷・五六頁・上) |
| (一卷・四六頁) | ⑮〃 | (二卷・五六頁・下) |
| ⑥『浄土宗全書』(二卷・五五頁・下) | ⑯『浄土宗全書』 | (一卷・七頁) |
| ⑦「法然上人の至心釈について」藤堂恭俊著(仏教文化研究「第二五号」参照 | ⑰〃 | (四卷・二三頁・上) |
| ⑧『浄土宗全書』(二卷・五六頁・上) | ⑱〃 | (四卷・三七頁・上) |
| | | (二卷・四九頁・上) |

- ⑳ (二卷・五八頁・下)
 ㉑ (二卷・十頁・上、下)
 ㉒ (十一卷・九三頁・下)
 ㉓ 『浄土の教義と其教団』石井教道著 (二二五頁)
 ㉔ 『佛教』竹中信常著 (一九四頁)
 ㉕ (二〇六頁～二〇七頁)
 ㉖ 『浄土宗全書』 (二卷・一頁・上)
 ㉗ (二卷・十三頁・上)
 ㉘ 『本願念仏のえらび』数江教一著 (一三三頁～一三四頁)

- ㉙ 『浄土宗学研究』三号一三三頁
 ㉚ 『浄土宗全書』 (二卷・五八頁・下)
 ㉛ 『テッリッヒ著作集』 (巻・六・一〇二頁)
 ㉜ 『大正新修大藏經』 (十二巻・八八一頁・B)
 ㉝ (十六巻・四五七頁・C)
 ㉞ (十六巻・四六一頁・C)
 ㉟ 『法然浄土教の諸問題』高橋弘次著 (一四八頁)
 ㊱ (一五二頁)

(大学院博士後期課程・仏教学専攻)

